

SUPERSTICIÓN, MAGIA Y MÁNTICA POPULARES EN LOS BUCÓLICOS¹

Roughly in every bucolic poem, there is some superstition, magic, phobia or divination practice. These popular devices are grasped together in this paper in order to show not only the deep roots of these world-wide believes, but also the great ability of the hellenistic poets depicting the naïve soul of theirs characters.

Supersticiones, fobias, sortilegios, adivinaciones, son sentimientos y prácticas tan viejas como el hombre y que apenas cambian con el paso del tiempo, pues están profundamente arraigadas en su alma.

La literatura, desde sus mismos inicios, naturalmente, habla de ello. Ulises, gracias a la sangre caliente de sus víctimas consigue que, por unos instantes, las almas de Tiresias, Agamenón, Aquiles, recobren la voz, y Circe conoce todos los secretos de una auténtica maga. La reina Atosa y sus súbditos evocan el espíritu de Darío en *Los Persas* y la Medea de la *Pítica* IV proporciona a Jasón antídotos contra el fuego de los toros de Eetes. Es en época helenística cuando principalmente² todo este mundo irracional se pone en primer plano, debido, sin duda, a su expansión en la vida cotidiana, pero, también, a un profundo cambio en la concepción del arte, de la poesía. Los grandes logros de la literatura griega han producido, ya en el siglo V a.C., la sensación de que todo está hecho y dicho. Quérilo de Samos que, como Eurípides, trabajó en la corte de Arquelao, se queja amar-

¹ Trabajo realizado dentro del Proyecto subvencionado por la DGICYT PB97-0403

² Siempre hay que tener en cuenta la gran cantidad de literatura desgraciadamente perdida. Ideas que hoy nos parecen novedosas, muy bien pudieron no haberlo sido tanto. El concepto de λεπτότης, λεπτός, crucial en poesía helenística, es manejado ya por Aristófanes *Nub.* 320, 1404, y en *Ran.* 828 refiriéndose al sutil arte de Eurípides.

gamente de que, en su época, todo el campo está roturado y de que no queda ningún sendero por hollar (fr. 2 Bernabé). Esta sensación lleva a buscar una nueva poesía con metas diferentes, otras técnicas y enfoques distintos. Y así, lo que antes era marginal o secundario cobra relieve, a veces, se convierte en el tema central. La Medea de Apolonio Rodio detallará sus procedimientos mágicos, algo que la de Píndaro no hacía; aparecen personajes como el *deisidaimon* de Teofrasto o las magas del idilio II, poema en el que el arte de Teócrito partiendo de una siniestra *defixio* consigue una pequeña obra maestra de la literatura universal. La conmovedora narración de Simeta que, en la soledad de la noche, cuenta a la luna su desdichado amor por Delfis tras haber preparado minuciosamente el encantamiento que volverá a atraer a su desdeñoso amante, es la preciosa versión lírica de esos oscuros ritos mágicos que, gracias a los papiros, tan bien conocemos. Es precisamente su complemento. Sin ella, nuestra visión del complejo mundo de la magia amorosa helenística quedaría sin perspectiva, desprovista de color y de calor.

En el *Corpus*, sólo el idilio segundo tiene la magia como tema central. Sin embargo, casi todos los poemas atestiguan alguna superstición, algún remedio mágico, algún procedimiento adivinatorio popular. Dejando, pues, de lado el idilio II, sin duda el más conocido y mejor estudiado³, vamos a recoger ahora todas esas alusiones, esparcidas aquí y allá en estos poemas, a fobias, miedos, aprensiones, adivinación y magia en sus manifestaciones más populares. Son muchas, buena prueba de su profundo arraigo y, también, de la especial sensibilidad que los poetas helenísticos tienen para captar el alma del pueblo. Ellos, poetas profundamente eruditos, para los que la πολυμαθία es una auténtica necesidad de la que surgirá por sublimación la nueva poesía, se sienten especialmente atraídos, sin embargo, por la gente sencilla, pastores, mujeres del pueblo, pescadores, soldados, a los que saben caracterizar magistralmente en cualquier situación, con esa pincelada breve, que sugiere más que explica, y que tan bien refleja todo ese transfondo popular de magia y superstición. Sin llegar al elabora-

³ Vid. la reciente recopilación bibliográfica a cargo de A. Köhnken, "Theokrit 1950-1994 (1996)", en *Lustrum* 37, 1995, pp. 203-307, principalmente pp. 262-267. Además, M. García Teijeiro, "Consideraciones sobre la figura de la maga en la literatura greco-latina", *Homenaje al Profesor Gainzarain*, Universidad del País Vasco (próxima aparición).

do encantamiento del idilio II, los pastores enamorados, los despechados cabreros, Polifemo o Asfalión también tienen sus recursos, como veremos, en medio de esos poderes misteriosos que les rodean y que temen en lo más profundo de su corazón.

Uno de ellos es Pan, el agreste dios músico y pastor. El cabrero del idilio primero aconseja no tocar la siringa al mediodía. No está permitido, οὐ θέμις (con todas las implicaciones religiosas que la palabra encierra) τὸ μεσαμβρινὸν... ἄμμιν συρίσδεν (I 15 s.), cuando el sol está en el cénit, cuando las personas pierden su sombra y una perceptible atmósfera mágica cubre la naturaleza, llena de poderes que es preciso no irritar. Todo duerme, personas, animales, ni siquiera las lagartijas o las cogujadas, a las que tanto gusta el sol, se mueven (cf. VII 22 ss.); únicamente las cigarras rompen la calma meridiana (cf. V 110 s.). Los dioses, naturalmente, también participan de la siesta. Pan, en su antro (ep. V 5), agotado, descansa de la caza. Tiene mal genio y “en sus narices siempre está la amarga hiel” (I 18), una expresión que se podría comparar a nuestro coloquial “hinchársele a uno las narices”.

“Tememos a Pan” (I 16) dice el cabrero. Si se turbaba su sueño, Pan era una divinidad pronta a la cólera. A él se le atribuían además del pánico repentino πανικὸν δέϊμα que afectaba con suma frecuencia a los rebaños, todo tipo de desvanecimientos, colapsos y alteraciones síquicas en las personas; πανόληπτος era el término empleado. Eurípides⁴ le achaca varias veces las perturbaciones mentales de sus personajes y el escolio a *Medea* 1172 explica que se trata de una creencia extendida y antigua, no sólo propia de rústicos pastores. Pero Pan, debidamente aplacado, puesto que era su causa, podía igualmente curarlas⁵. Se ha conservado un epigrama (Kaibel 802) con una curación milagrosa de Pan, precisamente al mediodía.

También las ninfas podían ser peligrosas si eran incomodadas. De δεινὰ θεαί son calificadas en XIII 44 y el escoliasta *ad loc.* explica cómo, a veces, ocasionaban gran temor y poseían a la gente;

⁴ Hip. 141s., *Med.* 1172, *Rhes.* 36.

⁵ Ver, para este tipo de curaciones según el principio *similia similibus*, E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951, pp. 77 ss. L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid 1969, pp. 203-213.

νυμφόληπτοι se llamaba a estas víctimas de las ninfas. Sobre ellos poseemos numerosas referencias. Sócrates, sin ir más lejos, en *Fedro* 238 c-d, atribuye a las ninfas el desbordante entusiasmo lírico que le embarga, está poseído por ellas, es un νυμφόληπτος. Y que no se trata de una mera ironía socrática sino de una experiencia real, lo confirma una inscripción (I G I 2, 788), en la que un tal Ἀρκέδημος ὁ Θηραῖος se califica de ὁ νυμφόληπτος. En ocasiones, lo que las ninfas provocaban era auténtica locura, una especie de delirio frenético (Festo s.v. *nymphae*) e incluso la muerte. Los dos ejemplos mitológicos más conocidos del trágico destino que el amor de las ninfas puede acarrear son el de Hilas (id. XIII) y el de Dafnis (id. I). También en el folklore de muchos lugares existen numerosas leyendas semejantes, como las ondinas o las xanas asturianas que viven en las fuentes, gustan de bailar en corro por las noches, sobre todo la noche de San Juan, y, en ocasiones, también llegan a ser muy peligrosas.

En realidad cualquier relación con lo sobrenatural encerraba grandes riesgos, su inmenso poder podía fácilmente perjudicar al hombre. ¡Incluso en sueños era peligroso! El pobre Asfalión del idilio XXI sueña que ha pescado un hermoso pez de oro. La idea de haber podido enojar a Posidón o a su esposa Anftrite, aun estando dormido, le angustia y le quita todo sosiego.

Muchos otros temores atenazan las almas ingenuas de los personajes de los idilios: la fría serpiente, cuyo mero nombre es objeto de tabú⁶ en innumerables regiones (piénsese en nuestra "bicha"), aterroriza a Praxínoa desde su infancia (XV 58); el lobo, que hace enmudecer a cualquier persona que caiga bajo su mirada (XIV 22)⁷; la μάντις καλαμαία (X 18) o mantis religiosa, que acarrea la desgracia a todo ser

⁶ Las distintas palabras griegas para "serpiente" ὄφις, ἔχις, ἔγγελος, etc., se explican por tabú lingüístico, que así mismo existe en latín: el antiguo término indoeuropeo *anguis*, empleado en la lengua religiosa, ha sido sustituido por nombres descriptivos como *serpens* (*bestia*) o *uipera* (porque retiene los huevos hasta la eclosión), *vid.* los diccionarios etimológicos de Chantraine s. v. ὄφις y Ernout-Meillet s. v. *anguis*.

⁷ *Vid.* las numerosas referencias recogidas por Gow *ad loc.* Se trata de una creencia muy antigua y extendida por toda Europa que pervive hasta nuestros días. Ya en tiempos de Platón (*Rep.* 336 D) se había convertido en una especie de proverbio. Si el lobo mira a una persona antes de que ella se de cuenta, el individuo en cuestión enmudece repentinamente, cosa que no ocurre si es la persona quien ve primero al lobo. *Cf.* en francés *avoir vu le loup*, con un curioso cambio de significado.

viviente que topa con ella⁸; todo tipo de βασκανία, de fascinación, de hechizo: el reflejo de la propia imagen en el agua (VI 35 ss.), que afecta incluso a los animales⁹; ufanarse, jactarse: μή δὴ μέγα μθεῦ (X 20), “no lo digas tan alto” es nuestra expresión; menospreciar la cólera de la rencorosa Afrodita (I 97, XXVII 16); cualquier acto de presunción, vanidad o complacencia consigo mismo, como el de Polifemo, que a pesar de su único ojo y de la ceja continua que cruzaba su frente, él, sin embargo, no se encontraba tan feo... (VI 35 ss.). Esta ingenua complacencia podía llegar a ser altamente peligrosa.

No estaban, sin embargo, indefensos contra todas estas fuerzas misteriosas y malignas. Los métodos empleados son numerosos, a veces, muy simples, por ejemplo, el ruido. El ruido, sobre todo metálico, posee un reconocido valor apotropaico y era empleado en las más diversas situaciones: eclipses (Plut. *Moralia* 944 B); encantamientos en los que las fuerzas convocadas podían resultar peligrosas para el propio mago, como en el idilio segundo; apariciones (Luc. *Philops.* 15), etc. Métodos simples, pero no por ello menos eficaces, como escupir, procedimiento totalmente habitual en el mundo clásico¹⁰ y que todavía hoy encontramos vigente por el mediterráneo. Escupir, φυλακτήριον muy conocido en los encantamientos, aleja todo tipo de mal. Polifemo en el pasaje arriba mencionado, lo hace no una, sino tres veces, para no ser hechizado ὡς μὴ βασκανθῶ (VI 39). La desdeñosa Eunica (XX 11) se comporta exactamente igual, aunque, esta vez, el mal que trata de apartar sea su propio pretendiente. En el idilio VII 27 una vieja es quien recibe el encargo de hacerlo para rechazar τὰ μὴ καλὰ, cualquier tipo de mal, de los protagonistas .

Hay también otros procedimientos, por ejemplo, las plantas. Teócrito conoce con gran precisión no sólo el hábitat de los muy numerosos árboles y plantas que menciona en sus poemas, sino también sus propiedades medicinales (no hay que olvidar la famosa escuela de medicina de Cos) e incluso mágicas. Para protegerse del venenoso rencor de su oponente,

⁸ Cf. *schol ad loc.*: εἴ τιμι ἐμβλέψειε ζῶψι, τούτω κακόν τι γίνεσθαι. La mantis religiosa posee una extraña apariencia, cabeza triangular muy móvil con grandes ojos, las patas anteriores pueden replegarse hacia delante de forma que parece que está rezando. Se puede incluso vaticinar a partir de sus movimientos (Suidas s. v. Γραῦς σέριφος).

⁹ Cf. *Coll. Alex.* fr. 175 Powell, Colum. 6. 35, Artemidoro, *On.* 2.7.

¹⁰ Cf. Petron. 74; Juv. 7. 112; Plin. *N.H.* 28.36.

Comatas (V 121) aconseja recoger escilas en la tumba de una vieja. La escila o cebolla albarrana, conocida por sus virtudes eméticas y purgativas, poseía igualmente virtudes mágicas como talismán¹¹; era también, por otra parte, la planta que se utilizaba para azotar a los *pharmakoi* en las Targelias y se usaba en distintos ritos purificatorios, así, p. ej., el *deisidaimon* de Teofrasto (16. 14) encarga a la sacerdotisa que le purifique con ella. Nuestro cabrero Comatas indica que se recoja en la tumba de una vieja. La procedencia, una tumba, y además, la de una vieja llena de experiencia, tenía, sin duda, la virtud añadida de amplificar su eficacia. Lacón, su contrincante, le responde en el mismo tono y lo que él prescribe como antídoto es el ciclamen, otra planta conocida por sus virtudes apotropaicas. Plinio *Hist. Nat.* XXV 115 afirma que “habría que sembrar ciclamen en todas las casas, si es cierto que allí donde se planta no pueden hacer daño las pócimas malignas”.

Otras veces, una plegaria corta y ferviente, ὦ Παῖάν (V 79), dirigida a Apolo, el dios sanador y protector de la salud, es suficiente para apartar de Lacón la auténtica peste que supone el parloteo sin fin de su compañero. Se podría comparar con nuestro “¡Dios mío!” o “¡Dios nos libre!” en circunstancias parecidas.

Los Idilios dan cabida igualmente a la mántica, práctica que intenta colmar la aspiración de todo hombre a conocer el porvenir, aunque, como reconoce la propia Alcmena en XXIV 69 ss., conocer el destino no equivale a poder evitarlo. En los Idilios encontramos muchos de los tipos de adivinación clasificados por la Estoa, tanto de la mántica natural o intuitiva, como de la clasificada como artificial o inductiva y sus innumerables formas de predicción.

A la mántica intuitiva o natural pertenecen las profecías enfáticas al estilo de la que pronuncia Tiresias en XXIV 86 ἔσται δὴ τοῦτ' ἄμαρ ὀπηνίκα, que nos hace recordar la conocida fórmula, empleada, por ejemplo, por Agamenón en el canto IV 164 “llegará el día en que...” y que es un tipo de expresión recurrente en la literatura clásica¹².

¹¹ Eliano, *De nat. Anim.* I 36, afirma su gran eficacia para protegerse de los lobos, que no pueden resistir la escila. Cf. el uso del ajo contra todo tipo de hombres-lobo, vampiros y malos espíritus.

¹² Vid. las numerosas referencias de Headlam en su comentario a Herodas 4. 50. Queda fuera del objetivo del presente trabajo, centrado en las manifestaciones más populares de este tipo de creencias, las profecías de tipo enfático así como las purificaciones rituales que Tiresias realiza en el idilio XXIV, dependientes de una larga tradición literaria.

Cuentan (Polibio XXXVIII 22, *apud* Apiano, *Pun.* 132) que incluso Escipión, conmovido profundamente ante las ruinas de Cartago, recitó este famoso pasaje vaticinando la caída de Roma. En los idilios volvemos a encontrar expresiones de este tipo en XVI 73 y XXIII 33.

También a la mántica natural pertenece la oniromancia, quizá el método más antiguo y popular de adivinación. En época helenística, gracias a la labor de la medicina hipocrática y sobre todo a los trabajos de Aristóteles y su escuela¹³, los ἐνύπνια no son ya algo externo, enviado por los dioses. Aristóteles niega que los sueños sean θεόπεμπτα. Si los dioses hubieran querido comunicar algo a los hombres, lo habrían hecho de día y habrían elegido con mayor cuidado a sus interlocutores. Los sueños son el producto de la ψυχή del hombre que ni siquiera mientras duerme encuentra reposo. Ya mucho antes de Freud, se sabe que los sueños son reacciones psíquicas de estados físicos o anímicos, se tipifica esa clase de sueños en los que se cumplen los deseos insatisfechos durante la vigilia.

En los Idilios, las alusiones a estos fenómenos son numerosas:

Menalcas, para encarecer sus riquezas, afirma poseer todo cuanto se ve en los sueños (IX 16) y la orgullosa Eunica rechaza la pretensión de besarla de su rústico enamorado con un desdénioso “¿ni en sueños!” (XX 5). Incluso en frases de tipo proverbial se encuentra plasmada esta misma experiencia ἐν ὕπνοις πᾶσα κύων ἄρτον μαντεύεται (XXI 45), el perro, que pasa su día olfateando y rebuscando, siempre hambriento, es lógico que sueñe con un buen trozo de pan¹⁴.

En el idilio XXI, sin embargo, ya no se trata de meras alusiones. El poema entero versa sobre un sueño y su interpretación. Los personajes son dos paupérrimos pescadores (su choza no tiene perro ni puerta, pues les basta con la pobreza, que vela por ellos, v. 16) a quienes sus preocupaciones no dejan dormir. “Mil sueños he visto ya, y aún no alborea” (v. 24) dice Asfalión a su anónimo camarada. “¿Has aprendido a interpretar los sueños?” El compañero no es un ὄνειροκρίτας

¹³ Aristóteles se ocupa de los sueños principalmente en tres opúsculos: *De somno et uigilia*, *De insomniis*, *De divinatione per somnum*. Ver, en particular, *Div. Somn.* 463 b-464 a y *Problemata* 957 a 8-b 25. Cf. E. Suárez de la Torre, “El sueño y la fenomenología onírica en Aristóteles”, *CFC* 5, 1973, pp. 279-311.

¹⁴ Véase, sin embargo, el comentario de Gow *ad loc.*

avezado, pero tiene sentido común. La idea de que el mejor adivino es nuestro propio buen sentido era proverbial: ὁ νοῦς ἐν ἡμῖν μαντικώτατος θεός (Collart, *Les Papyrus Bouriant*, Paris 1926, n.º 1, p. 17). Incluso Artemidoro (I 12) daba cabida al sentido común dentro de la oniromancia; no todo estaba en los libros.

Asfalión, tras una serie de reflexiones que revelan su pericia en la materia (habían cenado temprano, y, además, muy frugalmente, su estómago no estaba atiborrado), ha sacado la conclusión de que los sueños que ha tenido eran indudablemente χρηστά, válidos, y se los comunica al amigo: había pescado un pez de oro y jurado no volver a poner el pie en el mar, sino que viviría como un rey de su pez. La angustia por el juramento lo despierta. Se siente responsable de sus actos, aun en sueños. No es que Asfalión no distinga entre el estado de vigilia y el del sueño, ὕπαρ y ὄναρ, como los denominaban en griego, sino que, como muchas mentalidades primitivas, no confina la realidad al primer ámbito y relega el segundo como mera ilusión. El estado de sueño, en el que el hombre pasa por lo menos un tercio de su vida, tiene una importancia similar al de vigilia, y los actos realizados en sueños entrañan responsabilidad para su autor. De ahí su angustia, que no es exclusiva de Asfalión, como lo prueba el *deisidaimon* de Teofrasto, corriendo al intérprete para averiguar a qué dios o diosa debía aplacar, o el de Plutarco (*De superst.* 3, 165 E), y la gran cantidad de amuletos y fórmulas mágicas contra los terrores nocturnos encontrados¹⁵. El sensato amigo le tranquiliza y le vuelve a la realidad. Igual que no hay pez dorado, tampoco ha existido el juramento, fruto todo ello del hambre que atenaza su mente al igual que su estómago.

Con frecuencia, también se pronostica a partir de signos que proceden de seres animados o inanimados, se trata de casos de mántica inductiva o artificial: los ladridos de los perros indican que Hécate se acerca a las encrucijadas (II 35), el águila y su triple graznido desde lo alto de las nubes es un buen augurio para Ptolomeo (XVII 71 s.).

El estornudo, ese movimiento involuntario, difícil de controlar, aparentemente sin causa y sin objeto, es tenido por un *omen* entre muchos pueblos, no sólo griegos y romanos. Podía ser favorable, o no

¹⁵ Cf. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, p. 253 y n. 103.

serlo: τῶν ππαρμῶν οἱ μὲν εἰσιν ὠφέλιμοι,- οἱ δὲ βλαβεροί, dice el escoliasta (cf. Arist., *Problemata* 962 b 19 ss.). En VII 96 son los propios Eroles quienes al estornudar auguran un feliz desenlace al amor de Simíquidas. En XVIII 16 es alguien favorable quien estornuda con buenos augurios para Menelao.

El ojo derecho del cabrero temblequea (III 37); ¿verá a su encantadora Amarilis? La adivinación palmica o *salisatio* interpretaba los movimientos nerviosos involuntarios de distintas partes del cuerpo¹⁶. Nosotros también decimos que, si nos zumban los oídos, alguien está hablando de nosotros: bien, si es el oído derecho; mal, si se trata del izquierdo.

A veces, los personajes de los Idilios se refieren a creencias populares que no son fáciles de determinar con precisión. No sólo nosotros no podemos, sino que los propios comentaristas antiguos en ocasiones no saben exactamente de qué se trata. Así, en IX 30, un anónimo cantor hace votos para que no le salgan llagas en la punta de la lengua. ¿Qué quiere decir? El escoliasta aclara que es una expresión usada por mujeres: εἰώθασι λέγειν αἱ γυναῖκες ὡς ἀποτεθεῖσάν σοι μερίδα οὐκ ἀπέδωκας. Focio, s. v. ὀλοφυκτίς, añade que también salen estas llagas por hablar mal del amigo ausente. Así mismo les brotan a los que no juzgan correctamente, τοῖς μηδὲν πρᾶγμα εὐλόγως κρίνουσιν. La variedad de situaciones en las que, según los comentaristas antiguos, pueden aparecer estas ampollas en la lengua indica que, o bien no había una única explicación para este dicho, o bien los escoliastas no entendían ya su significado. Naturalmente, tampoco hay unanimidad en las explicaciones modernas¹⁷, pero lo que sí es evidente es la creencia popular de que las llagas en la punta de la lengua eran un indicio físico de un comportamiento incorrecto.

De manera parecida, en XII 23 s., el poeta afirma poder alabar a su amado sin miedo a faltar a la verdad, sin temor a que "sobre su delgada nariz broten granos de mentiroso": ἐγὼ δέ σε τὸν καλὸν αἰνέων / ψεύδεα ῥινὸς ὑπερθεὺν ἀραιῆς οὐκ ἀναφύσω.

¹⁶ Véanse referencias en Gow *ad loc.*

¹⁷ C. Giangrande, "Callimaque et sa poésie", *AC* 43, 1974, p. 314; H. White, *Essays in Hell. Poetry*, Amsterdam-Uithoorn 1980, pp. 41-51.

Un escoliasta dice que los siciliotas llaman ψεύδεα¹⁸ a los granos que crecen sobre la nariz delatando precisamente a los mentirosos. Son una señal evidente de mendacidad. Sin embargo, una nariz delgada indicaba, por el contrario, un carácter veraz¹⁹. Nuestro poeta, con dos breves pinceladas y de un modo un tanto críptico, habría pretendido decir que él no era mentiroso (su nariz delgada lo indica) por naturaleza y tampoco en esta ocasión, al alabarle, mentiría. Los granos delatores no iban a aparecer.

Sabemos que la fisiognomía, el arte de predecir el carácter de las personas a partir de signos corporales externos, como piel, cabellos, ojos, etc., admitía entre sus técnicas estas extendidas creencias populares; tuvo un auge notable²⁰ e interesó no sólo a médicos, sino también a historiadores, biógrafos y oradores. El epigrama XI es precisamente el epitafio de uno de estos fisiognomos, un tal Eustenes, del que no poseemos ninguna otra referencia.

Dos últimos casos en los que los detalles del procedimiento adivinatorio se habían perdido ya para los escoliastas. El cabrero del idilio III se da cuenta de que Amarilis no le ama gracias al τηλέφιλον (28 ss.). ¿De qué se trata exactamente? El pasaje presenta dificultades gramaticales (vid. *Gow ad. loc.*) y también incógnitas sobre el procedimiento adivinatorio empleado. “Lo supe el otro día, cuando preguntándome si me amabas, el τηλέφιλον no se adhirió con la palmada, sino que se arrugó sobre la lisa superficie de mi brazo”. Τηλέφιλον “amor-ausente”, es indudablemente una planta, o parte de una planta, usada en predicciones amorosas. Pero no sabemos cuál es. ¿Son pétalos de amapola?, ¿la vaina de un arbusto?; por otra parte, ¿el presagio se saca del ruido producido por la palmada?, ¿de la señal

¹⁸ O también ψυδράκια. La etimología popular relacionaba ψύδραξ “grano, pústula” con ψυδρός “mentiroso” y ψεύδομαι “mentir”, vid. Chantraine s. v. Los mentirosos eran delatados así mismo por verrugas o lunares sobre el labio (*Scip. Physiog.* 2. 228, 10). También se llamaban ψεύδεα las manchas blancas que suelen aparecer en las uñas (*Alex. Aphr., Pr.* 4, 58) y que todavía hoy llamamos popularmente “mentiras”.

¹⁹ *Scip. Physiog.* 2. 227, 17. Vid., así mismo, Gow, “Notes on Noses”, *JHS* 71, 1951, pp. 81-84.

²⁰ El peripato (Ps. Arist., *Physiognomonica*) prestó atención a esta técnica. De los numerosos fragmentos de escritores fisionómicos que han llegado hasta nosotros, cabe destacar los de Polemón (1, 295-426) de la edición de Förster.

impresa sobre la piel?, ¿de la adherencia al brazo de la hoja? Los comentaristas, a pesar de sus múltiples sugerencias, tampoco lo sabían. Indudablemente se trata de un tipo de adivinación popular, en cierta manera comparable a nuestra práctica de “deshojar la margarita”.

Por último, una vieja *κοσκινώμαντις*, una adivina del cedazo, le dice, al fin, la verdad al pobre cabrero: Amarilis no le hace el menor caso (III 31-33). ¿En qué consistía la adivinación del cedazo? Aunque hay muchas referencias a esta práctica (Luciano, Filóstrato, Artemidoro), nadie explica en qué consistía. Tampoco lo hacen los escolios ni los comentadores bizantinos. Los investigadores modernos sobre métodos de adivinación en la antigüedad proponen, sin demasiado apoyo real, distintos sistemas: el cedazo giraba suspendido de una cuerda²¹; se predecía cerniendo el grano y observando el que quedaba en la criba²². Es probable, sin embargo, que la adivinación por medio del cedazo se practicara en tiempos de Teócrito de la misma manera en que todavía hoy se realiza en algunas partes de Grecia, y que Katzanzakis ha descrito en una de sus novelas, *Ο καπετάν Μιχάλης*, ambientada en Creta a fines del siglo XIX. La adivina, en cuclillas en medio del patio, toma un cedazo y de una bolsita saca sus judías, conchas y piedrecillas. Las agita en el cedazo, traquetea y lanza hacia arriba. Susurra un encantamiento. De pronto, da un grito, arroja su chal y se pone a bailar. ¿Qué ve? Se calma y empieza. “Veo...” La adivina predice a partir del dibujo, de la figura formada en el cedazo²³.

Como hemos visto, supersticiones, miedos, magia, mántica, se entretejen de modo constante en el mundo de los Idilios, a veces, apenas parecen algo más que puras fórmulas, clichés estereotipados, pronunciados de modo casi mecánico, como muchas de nuestras costumbres, p. ej., cruzar los dedos, tocar madera, decir “Jesús” cuando alguien estornuda... Forman parte de la vida cotidiana de sus sencillos personajes y, curiosamente, muchos de estos usos, al cabo de tantos siglos, no nos resultan completamente extraños. Y es que son algo profundamente enraizado en el alma del hombre, del hombre de todos los tiempos. Como decía Lévy-Brühl, en todo espíritu humano,

²¹ Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris 1879, I, p. 183.

²² Ganschinetz, *RE s. v. koskinomanteia*.

²³ G. Arnott, “Coscinomancy in Theocritus”, *Mnem.* 31, 1978, pp. 27-33.

sea cual sea su desarrollo intelectual, subsiste un fondo de mentalidad primitiva, imposible de desarraigar.

Universidad de Valladolid

MARÍA TERESA MOLINOS TEJADA